

# Piel afuera, ciudad adentro.

## Anotaciones en torno a la ética del límite de Eugenio Trías\*

Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ  
Universidad Complutense de Madrid

### I

*La violencia ejercida por otros contra mi cuerpo es violencia ejercida contra mí.*  
G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 48

Construido con verdadero cuidado teórico y una decidida voluntad de sistema, el proyecto intelectual que Eugenio Trías ha venido desarrollando en las últimas décadas resulta ya un referente filosófico imprescindible. La *filosofía del límite* y la serie de conceptos a ella asociados –razón fronteriza, suplemento simbólico, cerco hermético, cerco del aparecer– han mostrado su fertilidad en ámbitos como la metafísica, la ontología, la teoría del conocimiento, la estética, la filosofía de la religión y la ética. En todos estos espacios ha permanecido abierto y en permanente variación el núcleo de la propuesta de Trías, encaminada a la construcción, tan demorada como firme, de un modelo de razón capaz de enfrentarse a sus propias sombras y de pensar, eludiendo toda tentación dogmática, una realidad irreductiblemente plural.

Concientes de la dificultad de aislar cualquiera de los ámbitos de ejercicio de la filosofía del límite (que escapa por voluntad de su autor a la moderna inclinación a la especialización<sup>1</sup>), quisiéramos en cualquier caso dirigir nuestra atención hacia las dimensiones éticas, y, por ello, políticas, de la obra de Trías: en un desarrollo necesariamente parcial, nos detendremos en algunos de sus contenidos, en una serie de anotaciones que, inevitablemente, tomarán apoyo en tradiciones y familiaridades propias. En concreto, quisiéramos explorar el sentido materialista de determinados principios de la ética del límite –el reconocimiento del carácter irreconciliable del ser, la atención a los procesos de elaboración y constitución del mundo, el peso atribuido a la noción de materia como fundamento de la existencia y el rechazo de instancias absolutas de valor– e, igualmente, valorar la estrecha relación que guarda la noción de límite con la idea misma de civilización, con los diversos procesos de racionalización política y jurídica y, por tanto, con la posibilidad de una crítica del presente.

---

\* Publicado en *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, edición de Jacobo Muñoz y Francisco José Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

<sup>1</sup> «Desde siempre he considerado que la filosofía es unitaria. No existen especialidades filosóficas. Se trata de desplegar una Idea sobre los distintos ámbitos en los cuales circula la reflexión filosófica» (*Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 11).

## II

*La tierra no parecía la tierra. Nos hemos acostumbrado a verla bajo la imagen encadenada de un monstruo conquistado, pero allí..., allí podía vérsela como algo monstruoso y libre. Era algo no terrenal, y los hombres eran... No, no se podía decir inhumanos. Era algo peor, saben, esa sospecha de que no fueran inhumanos [...] Lo que en verdad producía estremecimiento era la idea de su humanidad.*

Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*

Los trazos generales de la filosofía del límite son con seguridad conocidos. En la misma disposición de enfrentar a la razón filosófica a un diálogo con sus propias sombras, con las que se mantiene en permanente tensión (lo irracional, la locura, el mito, la pasión, lo siniestro, lo religioso), late ya la concepción de la existencia humana en términos de *límite*: el hombre configura y habita el mundo en virtud de la distancia que establece y ocupa con respecto a lo puramente natural y a lo divino-metafísico. En la medida en que puede ser pensado y dicho, el ser mismo se presenta como *ser del límite*, noción central en la propuesta filosófica de Trías, que se constituye como «campo gravitatorio» en torno al cual se mueve un sistema binario, formado por la *razón fronteriza* —esto es, «la suerte de *logos* que corresponde al ser del límite»— y el *suplemento simbólico* —o «la suerte de forma expositiva que puede dar cuenta del excedente inherente a la naturaleza limítrofe del ser»—. La cartografía esencial del modelo queda dispuesta, pues, a partir de la triple referencia al ser (*ser del límite*), al sentido (*razón fronteriza*) y a aquello que excede el ser del límite, susceptible únicamente de una exposición indirecta y analógica (*símbolo*). La razón que afronta el reto de nombrar el mundo es una razón que se comprende como razón fronteriza o limítrofe: es decir, situada en la zona de cruce o intersección del aparecer físico-natural, condición de todo acontecimiento, y el espacio de lo inaccesible, de aquello que no se da sino indirectamente, pudiendo ser pensado pero en ningún caso conocido. Se trata de una razón consciente de sus límites —y, por tanto, *crítica*— y capaz de afrontar «la reflexión crítica y auto-reflexiva de ese ámbito en el cual se puede producir significación y sentido».<sup>2</sup>

Algunos rasgos han de irse añadiendo a esta aproximación inicial. Conviene destacar, en primer lugar, la consideración del límite bajo la forma de una *mediación*, establecida entre lo que aparece y lo que se oculta, entre aquello que no consiste más que en lo que es y aquello que jamás se pliega a las exigencias del pensar finito<sup>3</sup>. Esta concepción del límite como mediación ayuda a ajustar el alcance de la noción del ser del límite, pues arrastra consigo la certeza de que lo real no puede darse sino bajo la forma del conflicto y la conexión entre sus diversos elementos: la realidad,

---

<sup>2</sup> *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001, p. 32.

<sup>3</sup> «Yo insisto en la necesidad de una mediación. Para lo cual propongo una ontología en la que se asigna al ser del límite ese carácter mediador (entre este mundo y el arcano), en el que se redefine la razón como razón radicada en ese límite, es decir, como razón fronteriza, y en que se dispone del simbolismo (en su doble uso religioso y artístico) para avanzar hacia el arcano provistos de un método expositivo que actúa de mediación» (*Ibíd.*, p. 85).

en suma, no se encuentra *inmediatamente* disponible. Por lo mismo, no podemos predicar del ser una *identidad* anterior al límite, que permanecería oculta para el pensamiento finito. Que el ser sea *ser del límite*, y el límite sea *mediación*, quiere decir que el límite no es algo que alcance o se imponga al ser, restringiéndolo u ofuscándolo; sino que, más bien, sólo por y en el límite tiene lugar el ser, un ser que, carente de la condición de algo dado y clausurado sobre sí mismo, ha de ser pensado en la serie de sus oposiciones.

En la intersección de los campos que se proyectan desde él, el límite abre un espacio –lo delimita– en el cual lo real no aparece ya como materia muda, infinitamente idéntica a sí misma, sino como realidad nombrada, significada y habitada. Aparece como *mundo*. El límite es justamente instauración de mundo<sup>4</sup>: sin él –digamos: sin *hombre*, el ser que puede *constituir (un) mundo*–, lo real se presentaría como lo que carece de orden y disposición<sup>5</sup>. No hay, por tanto, una raíz o un fundamento del ser oculto e inalcanzable para el habitante del cerco fronterizo, sino que mundo y límite se encuentran en relación de copertenencia. Con otras palabras: el límite no es lo que habría que *superar* para acceder al mundo verdadero, sino aquello que *retorna* para que el mundo sea posible. Ni siquiera puede hablarse de un *todo* del mundo sin la mediación instituida por el límite, sin la relación *partes extra partes* de las diversas esferas de lo real. Así apreció Adorno, comentando la dialéctica hegeliana, la implicación lógica de las categorías de mediación y totalidad:

Hegel reconoció la preeminencia del todo con respecto a sus partes, finitas, insuficientes y contradictorias cuando se las confronta con él; pero no derivó una metafísica del principio abstracto de la totalidad, ni glorificó al todo en cuanto tal [...] De igual modo que no independizó las partes frente al todo, como elementos suyos, sabía perfectamente el crítico del Romanticismo que el todo sólo se realiza a través de las partes, únicamente a través de la desgarradura, de la distanciación, de la reflexión [...] Su todo *es*, en definitiva, solamente el dechado y quitaesencia de los momentos parciales, que en cada instante remiten fuera de sí mismos y brotan, disociándose unos de otros; no es nada que estuviese *más allá* de ellos. A esto es a lo que apunta la categoría de totalidad, que es incompatible con toda intención armonizadora (por mucho que el Hegel tardío la haya abrigado subjetivamente).<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> «El cerco fronterizo, lugar de la mediación, es también el lugar fundacional, el que se proyecta en los dos cercos extremos, que se trazan ambos desde él [...] Los dos cercos extremos se constituyen en y desde el cerco fronterizo» (*Ibid.*, p. 86).

<sup>5</sup> Félix Duque ha presentado con envidiable claridad la forma en la cual el pensamiento heideggeriano contempla el proceso de alzado, a partir de la *tormenta del ser*, de «un ser desde el cual es literalmente factible “tomar medidas”, poner un orden relativo, mudable, en ese caos, estableciendo vanos, huecos, creando por así decir “bolsas de nada”: vacíos relativos, interiores *invaginados*, dentro de los cuales colocar esas líneas de fuerza, armoniosamente dispuestas a base de retorcerlas y dirigir unas contra otras. Ese ser “genera” desde sí lugares y tiempos, espacia y da tiempo al tiempo. En una palabra, convierte al ser en “mundo”» (*En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 77). Igualmente: «así que bien podemos imaginarnos que, sin el hombre, el ser sería un caos, o sea: algo descoyuntado, amorfo, sin trabas ni articulación» (p. 88).

<sup>6</sup> Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 18-9.

En tanto que mediación instauradora, el límite no se refiere tanto de una línea restrictiva como a un territorio *ocupable*, una franja de territorio de lindes cambiantes, susceptible de «colonización, cultivo y culto»<sup>7</sup>. La originalidad teórica de esta noción ha sido expuesta con precisión por Manuel Barrios: «ese *límite que detiene* —a Pascal, a Kant, a Heidegger, a cada uno de un modo distinto, haciéndoles concebir de diferente manera a la razón— se le hace presente a Trías como *límite que contiene*; y lo que contiene es el ámbito mismo de donde emerge una razón fronteriza. El límite, pues, no como mera negación, sino como ámbito positivo de realidad»<sup>8</sup>. El límite se piensa de manera positiva, como un territorio que, definido por la permanente tensión, la indecisión entre ser y nada, entre razón y sinrazón —el *vértigo* de lo limítrofe—, se dispone sin embargo como el único lugar dado para la morada del hombre.

Lejos de ser una categoría abstracta o vacía, la *habitabilidad* atribuida al límite permite concretar el significado de éste, destacando un doble aspecto: por un lado, la necesaria relación del mundo con el trabajo en virtud del cual el hombre modifica, determina y se adapta a un suelo; y, por otro, la imposibilidad de concluir o consumir esa labor fundacional. Aquello que hace del límite algo habitable —la producción, la palabra, el proyecto— muestra igualmente, en la permanente renovación de su tarea, que el mundo no es susceptible de *apropiación*. La serie de operaciones culturales que sostienen la vida responde menos a un adueñamiento del mundo, logrado a través de una progresiva aproximación a su esencia real, que a un ejercicio de distanciamiento con respecto a la voraz inmanencia de lo natural, en virtud del cual interponemos entre nosotros y lo terrenal una precaria frontera de objetos y de significaciones que constituyen nuestras condiciones de *población*. Si el hombre puede habitar la tierra es menos por haberla *hecho suya* que por ser capaz de erigir, permanentemente y sin desmayo —de una manera nunca «acabada»—, un conjunto de elementos que le permiten apartar la mirada de ella, quebrantar su *identificación* con la superficie de la tierra<sup>9</sup>. Tal es, pues, el equilibrio en el que se mantiene la vida humana, que, por ello, no puede comprenderse desde y por sí misma, sin contar con aquello de lo que se separa y de lo que depende, referencia necesaria de su esfuerzo, desigual pero sostenido, por moldear el mundo. Tampoco el pensamiento filosófico, por tanto, aspirará ya a aprehender el ser desde un único foco de sentido absoluto, ni podrá fundarse sobre principios exclusivamente propios; como se indica en *Ciudad sobre ciudad*, la razón «no halla ni encuentra *en ella misma* (como es canónico pensar en la filosofía moderna desde Descartes a Hegel) el dato inaugural del comienzo [...] Frente a este modo de promover una auto-revelación de la razón se sugiere, en esta filosofía del límite, que la razón se halla siempre

<sup>7</sup> *Ciudad sobre ciudad*, p. 35.

<sup>8</sup> Manuel Barrios, «Un camino entre dos lugares, una salida hacia la libertad del pensar. La recepción de las obras de Eugenio Trías en la generación española de los 60», en A. Sánchez Pascual, J. A. Rodríguez Tous (eds.), *Eugenio Trías: el límite, el símbolo y las sombras*, Barcelona, Destino, 2003, p. 91.

<sup>9</sup> Recojo en este punto, con cierta variación, ideas que Santiago Alba Rico ha expuesto con inteligencia y detenimiento en *La ciudad intangible* (Hiru, Hondarribia, 2001), especialmente el capítulo «1. Introducción al modo de los mitos: la guerra entre los hombres y las cosas».

adelantada por esa existencia que le precede»<sup>10</sup>. La razón carece de la posibilidad de la reconstrucción deductiva del mundo: es incapaz de abarcar un mundo que le preexiste y condiciona. Su exploración se desarrolla sobre un territorio plural, en el que cabe diferenciar espacios o barrios —el religioso, el estético, el gnoseológico y el ético—, que acogen y matizan los modos de la experiencia humana: si el *suplemento simbólico* inaugura los espacios del arte y la religión, la *razón fronteriza* abre las preguntas por el conocimiento y por la ética, ámbitos en los que habrá de enfrentarse a su exterioridad sin apoyos simbólicos o estéticos.

Podemos encaminarnos ya, a partir de esta serie de elementos, hacia la consideración del uso práctico de la razón en el sistema de Trías, uso que aparece inevitablemente vinculado a la asunción del límite como «ser mismo»<sup>11</sup> y al reconocimiento del carácter fronterizo como la más propia e íntima *condición* humana. Nosotros «somos los límites del mundo»<sup>12</sup>, pues sólo por nosotros existe la diferencia, la frontera, lingüísticamente fundamentada, entre *naturaleza desnuda* y *mundo significado*. Es a partir del análisis de nuestra naturaleza limítrofe como se inaugura la indagación ética, que ha de ser capaz de determinar el modo ajustado de conducirse como seres limítrofes. Y, de hecho, es la misma condición humana la que se dispone como sustrato de la exigencia del *deber ser*, en un gesto por el cual el reconocimiento de *lo que se es* se convierte en imperativo ético. Así aparece ya anunciado en uno de los textos clave del pensamiento de Trías, *Los límites del mundo*, en el que, con explícita referencia al pensamiento de Pico della Mirandola, se arroja luz sobre la serie de conminaciones y prohibiciones que vienen asociados a la realidad fronteriza: «la orden manda no querer ser lo que el límite no es, no desear ni envidiar eso que no es, ángel, planta, arcángel, piedra, estrella [...] Y esa exigencia se determina en la prohibición respecto a permanecer sumergido, ahogado, hundido en el cerco físico [...] Y se exige también que el límite se separe de la comunidad de las supuestas “inteligencias racionales puras”, las que carecen de límite y con las que supuestamente se comunica a través de la pura forma verbal vacía imperativa»<sup>13</sup>. Comprendernos como límite del mundo supone dirigir la propia acción no *en tanto que* existentes mudos, plegados a lo natural (lo sin fin, lo que carece de medida), ni tampoco *en tanto que* seres identificables con lo que trasciende y desborda el cerco fronterizo (lo absoluto o infinito).

En posteriores formulaciones, que encuentran su mejor expresión en la obra *Ética y condición humana*, el imperativo adquiere su forma más depurada: «obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera»<sup>14</sup>. El estudio de la noción de límite —y las implicaciones derivadas de su comprensión bajo la forma de un territorio— se vierte ahora en la propuesta de un imperativo ético

---

<sup>10</sup> *Ciudad sobre ciudad*, p. 96.

<sup>11</sup> *Ética y condición humana*, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>13</sup> *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 63.

<sup>14</sup> *Ética y condición humana*, p. 16.

que prescribe la asunción de la condición del hombre como poblador o habitante del límite, y cuyas diversas variaciones iluminan nuevos matices de la exigencia ética: «obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera»<sup>15</sup>; «sé fronterizo; acierta a comportarte como lo que eres, límite y frontera (en relación a excesos y defectos indeterminados, “infinitos”»<sup>16</sup>; «llega a ser lo que ya eres por condición; ajusta tu conducta y tu *ethos* a tu condición fronteriza; haz de tu morada y estancia (*ethos*) un hábitat acorde con esa condición limítrofe que te define»<sup>17</sup>.

Como señala el propio autor, el imperativo ético que propone la filosofía del límite remite tanto a la sentencia de Píndaro —«llega a ser lo que eres»— como al adagio delfico «conócete a ti mismo (y obra en consecuencia)». En ambos, el conocimiento de la propia condición se presenta como fundamento de la corrección de la acción, y así ocurre igualmente en el interior de la filosofía del límite, cuyos elementos permiten además modular un aspecto éticamente relevante: la realización de aquello que *se es* no consiste en la aprehensión de una realidad natural, sino que apunta a la *elevación* del hombre al plano en el cual puede hacerse cargo de su dignidad propia. Se trata, en otros términos, de *superar* (en su doble sentido filosófico de *negar* y *asumir*) la mera existencia natural y atribuir consideración moral al *sujeto* en virtud de cuya labor de demarcación el mundo puede dejar de ser invivable. Desde un modelo de razón alejado en algunos puntos del de Trías, Hegel transmite esta concepción en su *Filosofía del derecho*: «según su existencia inmediata, el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su autoconciencia se aprehende como libre, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros»<sup>18</sup>. El desarrollo humano responde así, aún en palabras de Hegel, al proceso de «poner en la *realidad* lo que se es según el concepto (como una *posibilidad*, facultad, disposición)», de «superar la existencia natural inmediata y darse la existencia sólo como suya [del espíritu] y libre». En virtud de esta asunción, la dialéctica puede eludir la sacralización de lo existente (pues lo real no es *inmediatamente* racional), pero también la imposición a la realidad de leyes ajenas a su propio devenir (pues el progreso consiste en un comprender o *hacerse cargo* de lo que se ha sido y de lo que se ha pensado). Ese doble riesgo queda igualmente conjurado en la formulación del imperativo ético de la filosofía del límite, que sitúa al *poder ser* como condición del *deber ser*.

Esa proposición no dice ni enuncia lo que es o lo que existe, sino que propone lo que, debiendo ser, podría llegar a ser.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>18</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, par. 57. Cito por la traducción de J. L. Vermal (Barcelona, Edhasa, 1988, p. 141).

<sup>19</sup> *Ética y condición humana*, p. 89.

Ahora bien: en la medida en que admite esa dependencia de realidad y deber, contenida en la determinación de habitar el límite *en tanto que límite*, el imperativo fronterizo no puede adoptar como horizonte ético nada más sustantivo que el propio ser limítrofe del mundo, ni, por lo mismo, ninguna aspiración que pretenda hacerse valer desde un imposible *afuera* de la realidad finita. Aquello que el hombre, límite del mundo, puede obtener del respeto por su condición no es una serie definida y clausurada de valores y comportamientos, sino más bien la certeza de la situación desde la cual está obligado, como agente libre, a ejercer la determinación de su acción. De otro modo: ningún valor material sobrepasa en dignidad a la *condición misma* por la cual el hombre, animal de sentido, puede admitir y contestar a una propuesta ética. Si ha de conservar la primacía de la libertad del individuo, si ha de referirse al particular no como *sujeto de conducta* (sometido a la determinación de las causas y los efectos) sino como *sujeto de praxis* (capaz de acción libre con sentido), el imperativo ético será *formal*: «si el imperativo fuera material, o determinara máximas concretas y específicas, haría imposible la libertad»<sup>20</sup>. En las condiciones de la filosofía del límite, que enlaza aquí con la más estricta tradición kantiana, la proposición ética rige por su carácter *a priori*, por su formalidad. Sólo por ella el imperativo puede pretender universalidad e incondicional: en la medida en que se da antes de lo particular y desde un espacio de enunciación diferente, la proposición ética «no puede ser relativizada por razones de contexto y circunstancia»<sup>21</sup>.

El carácter formal del imperativo no le otorga, sin embargo, una naturaleza idealista. De hecho, dado el conjunto de los elementos del sistema, no podría ser así: pues aquello que este imperativo formal exige a los principios de la acción no es que sean abstractamente universalizables y lógicamente consistentes, sino que se atengan a aquello en lo que consiste *ser hombre*, respetando las condiciones de desenvolvimiento de su existencia limítrofe. La recuperación de la noción de *vida buena*, en su versión más próxima al aristotelismo, sirve a Trías para equilibrar la hegemonía ética del *deber*, de indudable sabor kantiano. Si en Kant el acento viene puesto en la relación de la conducta con una determinación legal universal y *a priori*, la moral de cuño aristotélico dirige su mirada hacia el objetivo de la acción, que se presenta como elemento imprescindible para la determinación de la naturaleza ética de la misma. En este sentido, pueden incluirse en el ámbito del mal no sólo aquellas acciones que quebrantan el precepto moral del deber, sino igualmente aquellas que representan una agresión al *término medio* en el que descansa la posibilidad de una vida buena, es decir, aquellas que atentan contra las condiciones del mantenimiento y promoción de la existencia humana.

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 25.

La filosofía del límite enlaza en este punto con uno de los más ricos hilos de sentido de la filosofía antigua, que lee la noción de justicia (y, por tanto, de término justo) como un *atenerse de cada cosa a su ser*. Es justo, adecuado, propio, que cada ente se mantenga en su lugar natural y cumpla con las funciones que por naturaleza le corresponden, buscando una equilibrada armonía y evitando la tendencia a la desmesura y el exceso: así como la justicia de la ciudad depende de la conservación de su jerarquía interna, que distribuye a los hombres según su naturaleza (filósofos, guerreros, artesanos) y garantiza que cada parte de la *polis* cumpla con las funciones que le son asignadas, así también el hombre justo responde al modelo de individuo interiormente equilibrado, capaz de ejercer sobre sí mismo un poder por el cual cada parte del alma (racional, irascible, concupiscente) recibe únicamente aquello que le corresponde, sin tiranizar al resto de las facultades. El reconocimiento de la singularidad de cada individuo y de la necesaria diversidad de modos del *dominio de sí* conduce a la elaboración de un saber práctico de carácter prudencial, que evita la formulación de reglas universalmente válidas y promueve una consideración que Trías hace suya: la imposibilidad de establecer un saber absoluto acerca de lo bueno y lo malo, que sólo pueden ser pensados en virtud de criterios de delimitación sometidos a variación y concreción.

La conjunción de las nociones de «justo término» y «vida buena», que refuerzan la consideración de la *causa final* de la praxis, permite así a Trías equilibrar el peso que la determinación o *causa formal* de la acción juega en la tradición kantiana, y conjurar al mismo tiempo, en virtud de su recuperación del vínculo clásico de la libertad con los fines asociados a la vida humana, el riesgo de abstracción del trascendentalismo ético —que, como vieron sus críticos, amenaza con universalizar *cualquier* contenido—. En este sentido, no son ajenas a la filosofía del límite las huellas de la crítica filosófica al formalismo ético, desarrollada por idealistas y románticos en reacción a los principios morales del kantismo y que viene a recuperar, no en vano, la noción aristotélica de *ethos* como espacio de objetivación y realización moral. Así se aprecia, de manera clara, en la ética hegeliana, que se opone a la concesión de valor a una acción por su mera relación con una voluntad buena —que quedaría puesta así como *absoluta*— y al margen de su conexión con la vida comunitaria, sus necesidades y su fundamento. Junto al derecho de la voluntad subjetiva, es preciso atender al *derecho de la objetividad* [*Recht der Objektivität*], por el cual «la acción, que es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo»<sup>22</sup>. La consideración del bien, en este sentido, no puede prescindir de la satisfacción de las necesidades del cuerpo y del espíritu —imponiendo al sujeto la exigencia, en palabras de Schiller, de «hacer con horror lo que el deber ordena»—, ni debe perder de vista el valor del bienestar o felicidad [*Wohlf*] como fin universal<sup>23</sup>. En el Agregado al

<sup>22</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, par. 132, obs. (*op. cit.*, p. 228).

<sup>23</sup> *Enciclopedia* (3ª ed.), par. 478 (Traducción castellana de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, p. 518). Cfr. igualmente *Principios de la filosofía del derecho*, par. 130: «el bienestar no es un bien sin el derecho. El derecho no es el bien



parágrafo 123 de la *Filosofía del derecho* este principio se presenta con particular vigor<sup>24</sup>: «pero que el hombre sea un ser viviente no es algo contingente, sino conforme a la razón, por lo cual tiene derecho a convertir sus necesidades en fines. No hay nada degradante en el hecho de vivir, y frente al hombre no puede existir una espiritualidad más elevada»<sup>25</sup>. En la medida en que ha apuntalado la filiación terrenal y objetiva del sujeto moral, Trías puede igualmente recuperar, con elementos propios, el enlace entre el deber y la *eudaimonia*: el incumplimiento del mandato fronterizo bloquea toda posibilidad de vida venturosa<sup>26</sup>, pues no consiste sino en una violencia ejercida directamente contra los fundamentos de la propia existencia. En estos términos, el mal es pensado como traición al *límite encarnado* que es el hombre: el mal es lo inhumano, lo desmesurado, lo dislocado, lo que transgrede la distancia que el hombre interpone entre sí mismo y el nudo ser, quebrantando, con ello, las fronteras de un ente elevado a la condición de valor.

El límite ético queda así definido en virtud del respeto no tanto a unos valores cuanto a una condición humana común, inapropiable e incondicionalmente valiosa. En virtud de ella, el sujeto de la acción, ya no plegado a lo dado ni elevado a lo absoluto, ejerce su autodeterminación por referencia a una instancia trascendental y *a priori*, la realidad del límite, que convierte en deber ser su propio ser. Con ello, se avanza ya las consecuencias que para la *subjetividad práxica* representa la disposición ontológica de la filosofía del límite. Al margen de cualquier reduccionismo moral, Trías recoge el desafío de la complejidad del mundo y construye un modelo de sujeto que se mantiene a la altura de esa exigencia<sup>27</sup>. Reconocemos así en la estructura del sujeto ético, en primer lugar, la voz que enuncia el imperativo fronterizo (cuyo sujeto, por encontrarse más allá del límite, «no puede ser identificado», aunque analógicamente, «podría llamársele la “voz” del “padre muerto”, o del “Dios muerto”»<sup>28</sup>): tal es el vestigio metafísico –correspondiente al cerco hermético– que es condición de posibilidad del uso práctico de la razón. En segundo lugar, aparece el sujeto que recibe, que escucha el imperativo y es interpelado por él como un «tú» –correspondiente al cerco

---

sin el bienestar (el *fiat iustitia* no debe tener como consecuencia *pereat mundus*)» (*op. cit.*, p. 225).

<sup>24</sup> Cf. Spinoza (*Ética*, IV, Prop. XLV, escolio): «servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio [...] Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también el alma sea igualmente apta para conocer al mismo tiempo muchas cosas».

<sup>25</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, par. 123, Agregado (*op. cit.*, pp. 218-219). Ludwig Siep ha comentado con especial perspicacia el significado de este paso hegeliano de la moralidad a la eticidad, por el que la voluntad particular no encuentra ya su esencia en su «conformidad a la ley» sino más bien «queriendo fines que estén necesariamente ligados con la libertad (jurídica, moral y ética) de todos en una comunidad determinada» («¿Qué significa “superación de la moralidad en eticidad” en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?», en VV. AA., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 183).

<sup>26</sup> *Ética y condición humana*, p. 75.

<sup>27</sup> *Ciudad sobre ciudad*, p. 237: «El sujeto reproduce en sus carnes la topología del límite; una parte de sí mismo exige postular el cerco hermético (el lugar en donde afinca el sujeto de la proposición imperativa); otra parte es aquella que, en el cerco fronterizo, escucha la voz (de la conciencia); por último una tercera parte de la subjetividad responde a esa voz, produciendo efectos de sentido y de incidencia práctica en su mundo de vida, o en el cerco del aparecer».

<sup>28</sup> *Ética y condición humana*, p. 112.

fronterizo—; y, por último, se distingue al sujeto que responde a esa voz, el sujeto actuante cuya determinación produce efectos en el mundo físico —correspondiente al cerco del aparecer—. Esta disposición, articulada con extraordinaria riqueza en el epígrafe «Uso práctico de la razón fronteriza» de *Ciudad sobre ciudad*, no promueve un desdoblamiento del sujeto —pues «los tres sujetos son uno y el mismo límite, el que refleja su condición fronteriza»—, sino que da cuenta de la pluralidad de instancias que en él se dan cita y confirma con ello la naturaleza mediada del espacio ético. Queda asentado, así, que la acción humana no adquiere validez por ser desarrollo de lo que fácticamente se es (una voluntad, un interés, un hábito), sino que requiere la participación de elementos que superan las especificidades de los individuos empíricos, apuntando a un horizonte incondicional y universal de valor: si somos morales, lo es por situarnos en un plano que trasciende la mera voluntad individual. E, igualmente, se muestra que aquello que constituye el núcleo inalienable de un sujeto —en tanto que sujeto *ético*— sólo puede aprehenderse atendiendo a su pluralidad y diferenciación internas: la ética se da siempre bajo la forma del *conflicto*.

La consideración de la complejidad del sujeto apunta, además, hacia otro rasgo de especial significación práctica: su insoslayable relación con la intersubjetividad. Así se presenta en uno de los más importantes capítulos de *Ética y condición humana*, «El sujeto de la proposición ética», en el que la diferencia que recorre *internamente* al sujeto es asumida como elemento de enlace y apertura a lo intersubjetivo: «todo sujeto, por el solo hecho de serlo, se halla internamente referido a una alteridad que no le viene de fuera, sino que se halla ínsita en su propio núcleo»<sup>29</sup>. El legado de Hegel, explícitamente acogido aquí por Trías, ilumina aquí la posibilidad de comprender el ser subjetivo como *ser para otro*, autoconciencia que sólo puede satisfacerse en otra autoconciencia. El sujeto ético, instituido como tal en su condición de receptor e interlocutor del imperativo ético, encuentra la posibilidad última de asumir su propia condición en el seno de lo colectivo —como su interiorización o pliegue—, sólo en el cual puede formarse, adquirir competencia lingüística y simbólica y ser investido con la condición de persona. Partiendo de presupuestos distintos, Gustavo Bueno ha planteado con precisión la clave de este movimiento: «la persona humana puede ser considerada como una “institución” en virtud de la cual un *individuo*, hijo de hombres, es declarado sujeto de derechos y obligaciones, es declarado “digno de respeto”, en función de la responsabilidad que le otorga la propia institución»<sup>30</sup>. Retomando las categorías de Trías: si es posible la constitución del individuo como persona, es porque tal posibilidad formaba parte —y no de cualquier modo, sino *esencialmente*— de su condición; pero sólo por referencia a una comunidad puede llevarse a cumplimiento esa exigencia.

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>30</sup> Gustavo Bueno, *El sentido de la vida: seis lecturas de filosofía moral*, Oviedo, Pentalfa, 1996, p. 175.

La formulación del imperativo pindárico –siempre al borde de la paradoja: llegar a ser lo que se es– se despliega pues en un conjunto de elementos de alto sentido ético. Reconocemos que el hombre no se encuentra inmediatamente consigo mismo, sino que lo hace sólo bajo la forma de un tránsito, de un hacerse cargo, de un devenir. Nos hallamos en relación de *mediación* con nuestra propia condición<sup>31</sup>, y esa mediación se lleva a cabo de un modo histórico: sólo desde el punto de vista de la *temporalidad* puede darse cuenta de ese proceso de humanización que queda abierto con la respuesta al imperativo fronterizo. Este proceso es, además, inseparable del *antagonismo* –la serie de dialécticas en virtud de las cuales se despliega– y que nos permite «encaramarnos del complejo proceso que configura la Historia Natural hacia un orden nuevo en el cual la naturaleza se transmuta en mundo, lo natural en cultural, lo físico en físico-metafísico»<sup>32</sup>. A partir del análisis de la pluralidad interna del sujeto, asumimos igualmente que no es la *autenticidad* el centro de sentido de la reflexión ética, sino otra serie de nociones que sirven de fundamento ético sin comprometer al sujeto con una identidad cerrada: la libertad, la dignidad, el respeto. Esto es, que la génesis de la noción de persona debe más a un *progreso* a partir de la negación y superación de categorías culturales previas que a un *regreso* a las determinaciones estrictamente naturales y psicológicas del ser humano. Lo moral no se basa en un *conocimiento* empírico de sí mismo (el orden de los derechos es irreducible al orden de las necesidades) sino en un *reconocimiento* de sí mismo como ser capaz de habla y acción libre, reconocimiento que es posible sólo en el seno de la historia y merced a una condición civil labrada sobre las luchas políticas y sociales concretas.

Con ello, nos encaminamos ya al elemento que culmina la construcción ética de la filosofía del límite: la atribución a la persona en la que se encarna la triple estructura de la subjetividad del carácter incondicional de *fin en sí misma*. Desde la ética del límite, y en virtud de los principios a los que hemos ido aludiendo, se vuelve imposible proyectar un espacio de valor –fundado en presupuestos culturales, ideológicos o económicos– al que deba condicionarse el valor de la persona, instancia de constitución y despliegue del límite, verdadero nexo de sentido en el que la realidad adquiere consciencia de sí. El sujeto no es, como se ha visto, algo natural ni dado, sino más bien el resultado de un alzado: ahora bien, es ese mismo alzado el que instituye la realidad como tal, la que quiebra la lógica reproductora de lo natural y abre la posibilidad del valor. Si el mundo tiene una consistencia –*consiste en algo*–, si puede elevarse y mantenerse, es sólo por la labor civilizatoria en virtud de la cual el hombre implanta en el seno de lo real límites, relaciones, distancias, que ofrecen lugar a lo que puede ser dicho y desmienten toda apelación a una realidad *más verdadera* que la que puede leerse en sus intersecciones. En este sentido, el respeto a la persona

---

<sup>31</sup> *Ciudad sobre ciudad*, p. 232: «Si se nos propone ser, o llegar a ser, habitantes del límite, la razón inmediata de ello estriba en que ésta es justamente nuestra propia condición. Sólo que ésta, para realizarse, necesita, como necesaria mediación, esa proposición sin la cual nuestra naturaleza libre no se pondría realmente a prueba».

<sup>32</sup> *Ética y condición humana*, p. 136.

particular como *fin* representa el único modo de tratarnos con un hombre *de la manera que (le) corresponde*<sup>33</sup>. Con un matiz relevante: por mucho que la acción humana haya de desarrollarse de manera relativa a un contexto y en virtud de una serie de mediaciones sociales y culturales, aquello que imprime rango ético a la acción no es el respeto a ese marco determinado sino el ejercicio de libertad singular con el que el sujeto responde al imperativo ético. Colocando el fundamento normativo en la condición compartida por los hombres, la filosofía del límite puede mantener la compatibilidad entre la *multiplicidad* de las narraciones particulares y la *universalidad* de los derechos (otorgados a los habitantes del límite por el hecho de serlo): el reconocimiento de la condición de persona no arrastra la imposición de un modo material de vida.

La ética del límite apunta, con estos elementos, al modo en el que el imperativo ético obliga normativamente a los órdenes políticos y jurídicos. Pues aquello que dicho imperativo prescribe –el atenerse a la condición limítrofe– sólo puede cumplirse adecuadamente en el seno de un ordenamiento colectivo. El sujeto no se constituye como persona de manera *monológica*, por reflexión sobre sí mismo y sus objetos, sino *dialogicamente*, como resultado de un proceso de formación y atribución de identidades en el que queda alterado el régimen natural de relaciones de poder. La pregunta por la condición humana se desliza de esta manera hacia la consideración filosófica del problema del *derecho*, en un gesto por el cual la filosofía del límite hace suya la tarea de «subrayar y asegurar aquellos “derechos” o “libertades” que constituyen al sujeto en sujeto libre y responsable, o que garantizan que esa libre respuesta del sujeto, como persona singular, al imperativo ético pueda llevarse a cabo sin constricción, violencia ni imposición», pues «esa libertad, plenamente garantizada en el marco comunitario civil en el que vive y se desarrolla todo sujeto personal, constituye el inalienable primer Derecho Fundamental sin el cual no hay posible *acceso* a la condición fronteriza»<sup>34</sup>.

Los trazos fundamentales del modelo de comunidad que puede pensarse desde la ética del límite quedan así trazados: la *ciudad fronteriza* se asienta sobre el reconocimiento del espacio jurídico como elemento trascendental para el cumplimiento de la condición humana. Los ciudadanos son contemplados como «sujetos de derechos fundamentales», investidos de la condición de «sujetos cívicos, civiles, fundadores de una posible ciudad fronteriza derivada del libre ejercicio de su

---

<sup>33</sup> Así lo ha expresado un pensador como Ronald Dworkin: «Si los derechos tienen sentido, la invasión de un derecho relativamente importante debe ser un asunto muy grave, que significa tratar a un hombre como algo menos que un hombre, o como menos digno de consideración y respeto que otros hombres» (*Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1994, p. 295).

<sup>34</sup> *Ética y condición humana*, pp. 149-50. Igualmente: «el único deber humano es ser feliz. Pero el sujeto es algo más que sujeto en relación a lo que debe ser. Es también, y sobre todo, sujeto poseedor de “derechos”, los cuales derivan en su integridad de su posición relativa a la proposición ética. El primero de esos derechos es la libertad [...] Si esa libertad no es respetada [...] entonces la condición fronteriza se destruye. Y lo mismo debe decirse en relación a toda forma que no garantice los máximos posibles de igualdad en las condiciones en que el sujeto pueda responder de la proposición ética imperativa» (p. 148).

acción»<sup>35</sup>. A la consideración del valor incondicional de la persona, que se nutre de la moral estoica y el derecho romano, se suma «el gran legado hegeliano: la intersubjetividad»<sup>36</sup>, para colocar los cimientos de «un nuevo concepto de comunidad», bajo la forma de una «densa y compleja trama de *personas* que reconocen mutuamente su *dignidad* en el hecho de constituirse cada una en *máscara* a través de la cual resuena la “voz” de ese imperativo categórico, incondicional, que nos conmina a realizar nuestra Medida Humana, o nuestra condición (límitrofe) de habitantes de la frontera; frontera entre la naturaleza y el mundo; o entre el mundo y el misterio»<sup>37</sup>. Las diversas variaciones de la ética del límite comienzan a roturar los senderos que habrá de transitar la razón fronteriza en su uso cívico-político, sobre el que retornaremos más adelante.

### III

*Southern trees bear strange fruit / Blood on the leaves / Blood at the root  
Black bodies swinging in the southern breeze / Strange fruit hanging from the poplar trees  
Lewis Allan / Billie Holiday, Strange Fruit*

*Los cuerpos humanos, además de caducables y deteriorables, son vulnerables y por ello sufren heridas y se transforman en cuerpos heridos.  
Toda herida, como solución de continuidad en la superficie cutánea del espacio corporal, es una transgresión de sus fronteras, más o menos dolorosa y más o menos profunda, que abre el clausurado espacio del cuerpo.  
Cristóbal Pera, El cuerpo herido*

Es imposible, siquiera restringiendo la atención a su aspecto propiamente ético, dar cuenta de la amplitud y riqueza de la propuesta de Trías, apreciables no sólo en la tensa urdimbre de sus categorías, sino también en las líneas de pensamiento que proyecta y en la serie de variaciones a las que da lugar y de las que se nutre. Pero hay algunos elementos que poseen un especial significado para la indagación ética y a los que resulta imprescindible referirse, aunque sea desplazando levemente su sentido original.<sup>38</sup>

Puede subrayarse, en primer lugar, la firme *comprensión de la condición humana* –y de la razón práctica a ella asociada– *bajo la forma de una finitud alzada a valor*. La asunción del hombre como habitante del límite dirige la mirada hacia la finitud y la corporalidad. Como se indicaba ya en *Los límites del mundo*, el fronterizo se define por ser materia lingüística y pasionalmente animada, y por ser inteligencia materialmente subsistente: por ser *carne* de límite, *materia* de inteligencia y pasión<sup>39</sup>. A esta luz, los seres humanos aparecen como entidades corpóreas cuyo constitución histórica no consiste tanto en una *superación* o *anulación* de la finitud como en una elevación de su ser a un

<sup>35</sup> *Ética y condición humana*, p. 154.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>38</sup> «Creo que toda innovación en filosofía consiste en desplazar el centro de gravedad de los conceptos principales que la componen», *Ciudad sobre ciudad*, p. 25.

<sup>39</sup> *Los límites del mundo*, p. 173.

ámbito de sentido en el que este queda *significado*. El hombre es siempre límite *del* cerco del aparecer, desde el cual se alza en virtud de un trabajo sobre su propia condición, evitando al mismo tiempo la tentación de trascender las fronteras de la finitud: su figura queda recortada frente a la doble infinitud de lo inmanente –el ciclo sin tiempo del hambre y el deseo– y de lo trascendente –lo perfecto, lo invariablemente idéntico a sí–, igualmente aniquilantes ambas, igualmente incapacitadas para alojar un mundo. En la mejor tradición nietzscheana, el límite es algo que no ha de ser simplemente soportado, sino propiamente *amado como destino*, pues sin él no hay apertura a las exigencias –trágicas, nunca clausuradas– del espacio de la vida.

El significado de este proceso de alzado es enorme: en la medida en que la posibilidad de la moral viene dada por un exilio –y no por un permanecer o retornar a lo natural humano–, la reflexión se abre a la consideración de la tarea de elaboración y transformación por la cual el espíritu supera su inocencia y su immediatez. El alzado del ser a esta su razón sólo es posible por el *escindirse* y *darse límite* del espíritu, por su necesaria *exteriorización* en la labor común de constitución y cultivo de lo natural. La vida del espíritu no es ajena –ni previa– al trato con los materiales mundanos, sino que sólo por ese trato puede desplegarse. Hemos aludido ya al rasgo que, como parte de su territorialidad, incluye en Trías la noción de límite: su susceptibilidad de «colonización, cultivo y culto». No creemos inoportuno, en este contexto, volvernos de nuevo hacia Hegel, cuya influyente crítica al ideal del «estado de naturaleza» ayuda a clarificar la función del límite y la necesidad en el itinerario de la autoconciencia humana:

Las representaciones acerca de la *inocencia* del estado natural y la candidez de las costumbres de los pueblos incivilizados, así como, por otra parte, la concepción de que las necesidades, su satisfacción, el goce y las comodidades de la vida particular, etcétera, son fines absolutos [...] muestran su desconocimiento de la naturaleza del espíritu y los fines de la razón. El espíritu sólo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y una finitud en las necesidades [*Bedürfnisse*] naturales y en la conexión de esa necesidad [*Notwendigkeit*] exterior, y *penetrando en ellas se cultiva*, las supera y conquista así su existencia *objetiva*. El fin racional no es por lo tanto aquella candidez natural de las costumbres ni el goce como tal que en el desarrollo de la particularidad se alcanza con la cultura. Consiste, por el contrario, en que la candidez natural, es decir, la pasiva carencia de sí y el primitivismo del saber y el querer, o sea la *immediatez* e *individualidad* en las que está hundido en espíritu, sean elaboradas y transformadas, y que en primer lugar esta exterioridad suya reciba la racionalidad *de que es capaz*: la *forma de la universalidad*, la *intelectualidad*. Sólo de esta manera el espíritu está en esta *exterioridad* como tal *consigo mismo* y en su propio hogar.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> *Principios de la filosofía del derecho*, par. 187, obs. (*op. cit.*, pp. 308-309).

Escindir de sí mismo, imponerse un límite, abandonar la pasiva carencia de sí, traer a razón las formas de su exterioridad: modos de enfatizar —de manera ciertamente poco «idealista»— la constancia de que el proceso de civilización tiene menos la forma de un desarrollo triunfal del espíritu desde sí mismo que de un penoso traer a conciencia la serie de las mediaciones que constituyen la vida colectiva de los hombres. Constancia que nos aproxima, de vuelta a la filosofía del límite, a un ulterior corolario: el reconocimiento de la *necesaria relación entre razón y conciencia de la mortalidad*. Se trata de una intuición bosquejada ya por Hobbes, quien remitía la posibilidad de la ciencia y de la ética a la expulsión del hombre del paraíso originario (que le enfrenta al mundo y a la necesidad de discernir lo útil de lo pernicioso, lo bueno de lo malo: el hombre no es racional por ser divino, sino por haber dejado de serlo), y que Borges expresó magistralmente en el relato «El inmortal», incluido en *El Aleph*. La desoladora imagen de la ciudad de los inmortales, de la que ha desaparecido el lenguaje, la cultura y la piedad, muestra *a contrario* la dependencia de civilización y finitud: sin necesidad de trabajo conjunto y de cooperación entre los individuos, la razón agoniza junto con el lenguaje; recorridas infinitamente todas las experiencias y los modos de su transmisión, la posibilidad de expresión estética desaparece; superada la fragilidad de la vida particular, la solidaridad con el dolor ajeno se diluye. La pregunta que queda trazada por el relato —¿y si el arte, la política, el lenguaje y la moral tuviesen lugar sólo *porque no somos inmortales?*— encuentra su resonancia propia en la filosofía del límite. Dispuesto con firmeza contra la idea de que la razón «se encuentra» con el límite, Trías recuerda que, más bien, debe considerarse que hay razón *porque* hay límite: «*porque hay límite hay razón; porque hay límite esa razón es razón que exige ser concebida a través y desde su expresión lingüística*»<sup>41</sup>. En la misma línea, inteligencia y mortalidad aparecen enlazadas de manera explícita en *Los límites del mundo*<sup>42</sup>, así como en el capítulo de *Ciudad sobre ciudad* titulado «Entre la vida y la muerte»:

Creo que la comprensión de nuestra condición mortal constituye el paradigma, el modelo o el patrón de toda posible comprensión (de nosotros mismos, de nuestros prójimos y lejanos y del mundo en general). Creo que somos inteligentes porque nos sabemos mortales. O que es la conciencia (primero oscura, luego más y mejor clarificada) de esa condición mortal lo que provoca en nosotros el salto a la condición inteligente que nos determina y define como humanos. O que salimos del entumecimiento vegetal y de la semiconciencia animal en virtud de esa provocación que constituye la conciencia de la muerte.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *Ética y condición humana*, p. 137. Igualmente, *Ciudad sobre ciudad*, p. 45.

<sup>42</sup> «El ser fronterizo se abre a la “comprensión” y a la “conciencia” a partir o desde ese *saberse finito*, o *temporal-finito*, cercado por un origen natalicio y un fin letal, o marcado por la limitación inexorable de ser y saberse nativo y llamado a caducar» (*Los límites del mundo*, pp. 172-73).

<sup>43</sup> *Ciudad sobre ciudad*, p. 130.

A partir de esta toma de conciencia de la finitud, en virtud de la cual el límite se dispone como núcleo de la doctrina del ser y como fundamento normativo del deber ser, la vida humana nos muestra su áspera naturaleza: la perseverancia de un ente mortal, agotable, por afirmarse frente a la furia de lo infinito, por *detener* el ciclo de lo permanentemente igual y habitar esa *demora*. La cultura no encuentra su asiento en el anhelo de inmortalidad, sino en la certeza de una mortalidad que es sin embargo, al contrario que cualquier infinitud, *vivable*. La esperanza de redimir la finitud humana —que, como bien vio Nietzsche, no puede conducir finalmente sino a un desesperado nihilismo—, deja paso a una posición práctica que admite el anclaje territorial de la existencia y busca discernir el modo en que ello determina la posibilidad de la experiencia. Ahora bien: con ello, la cuestión del *fundamento material* de la vida humana adquiere una significación moral propia. Como se apunta en *Ciudad sobre ciudad*, la reflexión en torno al concepto de matriz, primera gran categoría del sistema, puede permitir superar el materialismo «cínico» y avanzar «hacia una nueva forma de *pietas* en relación a esa *materia viviente* que asegura nuestros ciclos de vida-muerte-vida, sólo que asumida siempre como sustento y cobijo de nuestra propia condición limítrofe y fronteriza»<sup>44</sup>. En otro de los textos mayores de Trías, *Los límites del mundo* —y, en concreto, en el hermoso epígrafe «El acceso», del segundo ciclo de la ontología trágica, «Eso que somos», sobre el que volveremos—, esta atención al sustrato físico, a la materia y la corporalidad, adquiere una excepcional intensidad:

Pero soy físico, estoy fabricado con idéntica sustancia que los restantes cuerpos físicos [...] Soy habitante del universo físico, inserto en el marco de una historia natural (o evolución cósmica) dentro de la cual recreo o varío la naturaleza o sustancia de lo que soy, límite del mundo, materia de inteligencia y pasión [...] Me hallo, en cualquier caso, en relación de interacción con los restantes sucesos físicos [...] En este sentido, pertenezco a un *territorio*, concepto que matiza y mediatiza los conceptos éticos de libertad y justicia, tramando relación con ellos. Pues a la vez que me alzo a lo ético y procuro ejecutar lo que estoy llamado a ser, sujeto fronterizo humano, produciendo en mí y entre aquellos con quienes interactúo la comunidad de lo humano, «me debo» a ese territorio que me da vida y sustento, o que cubre la *base material*, a través de la gratuidad física que se me da y del duro trabajo que la sociedad impone a los demás y a mí mismo, de manera que pueda dar *materia* a la pasión que me abrasa o a la inteligencia que me ilumina: a mis emociones y mis palabras.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>45</sup> *Los límites del mundo*, p. 185. Puede leerse este texto a la luz de otro, igualmente sugerente, que Gustavo Bueno incluye en sus *Ensayos materialistas* (Madrid, Taurus, 1972, pp. 182-83): «la conciencia racional tiene que desear la permanencia de los cuerpos, en cuanto es solidaria con ellos. Este interés de la conciencia filosófica por el cambio del mundo, como condición de su propio progreso, y al mismo tiempo, esta exigencia de permanencia de los cuerpos, como condición de su existencia, es la antípoda, por un lado, del inmovilismo, y por otro, de la visión escatológica [...] La acción revolucionaria busca el cambio del mundo social, mediante la lucha, que, poniendo en peligro el propio cuerpo, por la muerte, asegure, sin embargo, una nueva posibilidad de vida a ese cuerpo que ha sido destruido».



El imperativo de solidaridad con lo corpóreo, imprescindible a la hora de perfilar el contenido práctico de la filosofía del límite, muestra hasta qué punto la ética del límite escapa al idealismo. Que el límite sea constitución de mundo y mediación entre sus esferas significa, como hemos visto, que las partes de lo real no pueden considerarse absolutamente unidas, pero también que no se encuentran absolutamente desvinculadas. En este sentido, los preceptos éticos no se configuran *por oposición* al mundo, en defensa de una integridad moral propia (de un «alma»), sino que se desarrollan en un escenario de modificaciones objetivas del sustrato de la existencia, en virtud de las cuales el hombre construye, *a la escala de su cuerpo*, un mundo cargado de determinaciones, poblado de víveres y de instrumentos, de símbolos y de objetos de culto, de vinculaciones y de prohibiciones. Levantar empalizadas, excavar surcos, alterar el plano horizonte del paisaje: son este tipo de operaciones espaciales, de conexión y engarce, que nos ofrecen guarnición en el seno de una finitud de la que no podemos purificarnos, las que mejor iluminan la intención de la filosofía del límite: traer a concepto la naturaleza del acto de asentamiento humano en el mundo y pensar a partir de ella las exigencias éticas que se le presentan al hombre en tanto que límite de una materia a la que está por ello insalvablemente encadenado.

Así pues, instauración de límites *del cerco* del aparecer bajo la forma de una modulación o roturado de la materia no signada, que trastorna la continuidad de lo natural y lo distingue a partir de marcas y trazados. Y, por ello, apertura de la *referencia* al cerco hermético, al reconocimiento de la indisponibilidad final del sentido del ser. Un delicado equilibrio queda de este modo dispuesto en el ámbito de la praxis, comprensible sólo a partir de la interacción de los elementos proyectados desde el cerco fronterizo y que, siendo imprescindibles para el ejercicio de la acción humana, no poseen en sí mismos la clave de su legitimidad: ésta no puede provenir de la naturaleza ni de lo absoluto, sino sólo de un ajustado engaste de las dimensiones de lo material, lo fronterizo y lo hermético, en el que se decanta la separación de lo humano y lo inhumano. La estructura ontológica que nos muestra la relación del cerco fronterizo con el cerco del aparecer y el suplemento simbólico imprime, de este modo, concreción y rigor al acercamiento filosófico al mal, dando cuenta tanto de su *posibilidad*, basada en la capacidad humana de contradecir su condición, como de su *morfología*, desdoblada en dos extremos contrapuestos: el de la *reducción* de lo humano a mera existencia física o natural, y el del *desbordamiento* de la condición humana en el anhelo de infinitud. Si lo humano adopta como raíz normativa el respeto al sujeto finito como límite y posibilidad del sentido, lo inhumano se caracteriza por la imposición al mundo de un sentido previo o superior a la labor creadora de los entes finitos, por el olvido de que todo sentido humano está *contenido* en el límite, por la subordinación, en fin, del valor de los sujetos a un único plano del ser: el de la pura inmanencia, que trata de *contraer* la condición del hombre a una imposible patria natural –que, paradójica y trágicamente, no puede consistir en otra cosa que una hipóstasis de

marcas culturales–; o el de lo absoluto, que decreta la validez de los cuerpos por su relación con el *transmundo* del misterio y lo revelado. En cualquiera de sus formas, lo inhumano opera negando la mediación que se produce en el ámbito de lo finito como fuente de validez ética: el cuerpo torturado, el cuerpo asesinado son cuerpos previamente marcados como falsos, cuerpos que *valen menos* que su sentido. Si lo humano es reconocer los límites legítimos de la acción sobre los cuerpos finitos, lo inhumano busca acercar el cuerpo a su verdad, una verdad que no es ya la verdad finita de los objetos de cultura, sino la verdad inmediata de lo natural o la verdad infinita de lo sagrado.

Disponiendo al hombre como medida del mundo, la filosofía del límite se previene contra estas consecuencias. Atiende tanto a la incurable finitud humana como a la exigencia del sentido, y escoge como núcleo de su propuesta ética una noción de *sujeto fronterizo* que es trascendental a los sujetos corpóreos, impidiendo el establecimiento de diferencias absolutas de valor entre ellos y volviendo moralmente irrelevantes las identidades particulares y colectivas. El imperativo ético convierte en deber el alzado del individuo hacia la categoría de persona, alzado que supone la abstracción de los rasgos étnicos, culturales, políticos y religiosos: «todo habitante de la frontera no es ni “francés” ni “español”, ni “romano” ni “bárbaro”, sino que participa ambigua y jánicamente de ambas condiciones y prerrogativas»<sup>46</sup>. Con ello se completa el significado ético de la asunción de la propia condición: si nuestra vida se sustenta sobre una configuración del terreno, en virtud de la cual elevamos espacios –paredes, recodos, cubiertas– que nos permiten contener el empuje de lo natural y aplazar la muerte, se trata ahora de reconocer la conmensurabilidad –la *común escala*– de nuestras edificaciones, y de otorgar el carácter de fundamento normativo a aquello que la hace posible. Ahora bien: ello no es pensable sin una operación de desvinculación con respecto a lo propio, sin la elaboración de nuevas mediaciones –una suerte de *lingua franca*<sup>47</sup>– que se crucen por encima de las diferencias del campo antropológico. La moralidad encuentra su posibilidad no en el ejercicio y desarrollo de identidades culturales históricamente constituidas, sino más bien en una *enajenación* en la que se abre la posibilidad de dejar atrás las nociones particulares de «hombre» y extender universalmente el concepto de persona como categoría normativa. Así se expresa meridianamente en *Ética y condición humana*:

En virtud de ser sujeto de derechos y responsabilidades que aseguran la posibilidad de ejercicio responsable de su acción en relación a la proposición ético-metafísica el fronterizo se configura como lo que es: *ciudadano del límite*, o *sujeto cívico* que surge de haberse «enajenado» de sus propias raíces físicas, o naturales, o de cuanto no procede del ejercicio responsable de su propia libertad.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> *Ética y condición humana*, p. 151.

<sup>47</sup> Francisco Fernández Buey ha utilizado este símil en *Ética y filosofía política* (Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 299).

<sup>48</sup> *Ética y condición humana*, p. 152.

A resultas de esta enajenación, la ética del límite se dota de un fundamento normativo —el individuo corpóreo leído como persona: el ciudadano del límite— que se asienta en la común condición de habitante de la frontera y bloquea de raíz todo desequilibrio ético. Pero, además, hace suya una idea esencial: en la medida en que arrastra siempre un componente de exilio y desarraigo, el avance ético de las comunidades humanas no dará lugar tanto a una recuperación de los lazos de *pertenencia* entre los individuos cuanto a una racionalización de los instrumentos de *mediación* social. Por su propia naturaleza, la asunción de la condición limítrofe no identifica ni *asimila* a los individuos, sino que, por el contrario, contribuye a *universalizar la distancia* que, con respecto a la naturaleza y a lo divino, pero también frente a sus semejantes, exige cada sujeto en virtud del respeto debido a su persona. Admitir el límite como único lugar habitable ha de querer decir también esto: que la vida humana se desenvuelve *por y desde* la serie de lejanías de las que se compone el mundo. En línea con la exigencia freudiana de romper el hechizo del Edipo —reconociendo que la madre, amada por otros, no nos pertenece, nos es distante—, la filosofía del límite adopta la idea de un mundo escindido, quebrado por el lenguaje y el juego, el deseo y el trabajo, la comunicación y la reflexión<sup>49</sup>. Un mundo que, en términos familiares a la tradición materialista, no será ya nunca una unidad, pues carece de un centro absoluto y no puede recorrerse sino en el entrecruzamiento de sus partes, en la infinita sucesión de sus finitudes mediadas. Finalmente, aquello que hace que el mundo *sea* —el límite, el cultivo, el enlace— hace también que el mundo *sea sin resolución*, esto es, en permanente mediación. Con estas palabras lo expone Trías en el «Preludio» a *Los límites del mundo*:

Ahora se trata de enunciar y decir lo que el ser es, afirmar el carácter trágico, sin fundamento, de un ser que, en *Filosofía del futuro*, determiné como devenir o suceder. El ser es devenir o suceder: *singular sensible en devenir* derivado de un *fundamento en falta* y referido a un *fin sin fin*.<sup>50</sup>

El proyecto práctico de la filosofía del límite contribuye a partir de estos elementos a desdibujar el ideal de la clausura del mundo sobre sí mismo, y, con él, la esperanza de una sociedad humana orgánica y no contradictoria: que el mundo quede puesto por el límite mediador asegura que carece de *desenlace*, que está privado de la posibilidad de la reconciliación. Quizá no tan paradójicamente, la plena asunción de la realidad del límite arrastra el reconocimiento del carácter desasosegado de la existencia del hombre, que puede habitar la finitud sólo a cambio de acogerla, que escapa al caos únicamente en virtud de límites movibles y estabilidades parciales. Por el

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 151: «La ciudad de los hombres supone el inevitable desarraigo de la tentación incestuosa por permanecer unidos a la matriz; implica una necesaria “enajenación” como ascensión a la condición cívica propia del habitante de la frontera; y supone el carácter siempre mestizo e impuro de toda existencia fronteriza». Cfr. igualmente *Ciudad sobre ciudad*, p. 240.

<sup>50</sup> *Los límites del mundo*, pp. 9-10.

contrario, las tentativas de allanar el límite, de *recogerlo* hacia su consumación en lo natural o en lo divino, conducen a lo opuesto de la redención que prometen: llevan al mundo de retorno hacia la nada, lo aniquilan. En este sentido, la filosofía de Trías piensa la experiencia del límite sin dulcificar sus aristas ni incurrir en vanos redentorismos<sup>51</sup>: querer la vida como tal es admitir una existencia cuyo valor no descansa en una promesa de reunificación, sino justamente en su *resistencia a la identidad*, y que, por ello, permanece abierta a lo que la niega: lo inhumano, el dolor, el mal. En un legado que no puede ser eludido ya por ninguna ética a la altura de su tiempo, la filosofía del límite renuncia a suturar las fisuras y a plegar las distancias, reconociendo en ellas, por el contrario, la base de nuestra condición, en la que se nos hace visible una exigencia ética —*nombrar lo intolerable*— necesariamente infinita. La asunción de la condición humana y su adopción como base normativa de los órdenes éticos no puede albergar ya la promesa de la restauración del sentido colectivo, sino más bien una más civilizada administración de su ausencia.<sup>52</sup>

#### IV

*Perderse en el objeto de deseo. ¿Cómo lo expresaba Caravaggio en los cuerpos que pintaba? Dos muchachos medio desnudos o desnudos. Aunque todavía son jóvenes, sus cuerpos llevan la marca del uso y la experiencia. Unas manos sucias. Un muslo demasiado grueso. Unos pies estropeados. Un torso que nació y creció, que suda y jadea, que da vueltas en la noche sin sueño: nunca un torso esculpido a partir de un ideal. Al no ser inocentes, sus cuerpos contienen experiencia.*

John Berger, *Y nuestros rostros, mi vida, breves como fotos*

La atención a la dimensión práctica de la filosofía del límite, centrada en textos tan esenciales como *Ética y condición humana* y *Ciudad sobre ciudad*, nos ha llevado a comprender el modo en el que la asunción de la condición humana —*ser y deber ser* al mismo tiempo— nos permite alzarnos desde lo físico sin perder su fundamento. El sentido que otorgamos a la figura humana no es sino la marca de la *falta de pertenencia* a lo natural y su *lejanía* de lo divino. En la misma dirección, la ética no aparece como el modo de superar el exilio en el que consiste la existencia, sino de edificar la falta de un centro absoluto, y de poblar un territorio (midiéndolo, roturándolo, hendiéndolo) con figuras propias que adquieren en su interior un valor incondicional. La existencia no es un itinerario de revelación y reconciliación de lo absoluto, sino un asentamiento en una

<sup>51</sup> Cfr. *Ciudad sobre ciudad*, p. 93: «La filosofía del límite halla en éste esa mediación, que el símbolo y la redefinición de la razón permiten hacer comprensible. Una mediación que no escamotea el carácter rudo, salvaje y fiero que toda mediación limítrofe constituye. Pero que no se resigna al dulce consuelo de un nihilismo asumido con rostro regocijado, o con espléndida conciencia posmoderna».

<sup>52</sup> Utilicé en otro lugar la expresión «sociedad del desencuentro» para acentuar la idea de que la profundización en las exigencias políticas de la razón práctica no habría de realizar el ideal de la comunidad idéntica sino más bien consolidar las vías de mediación y resolución de conflictos entre particularidades *distantes*. Cfr. «Los instrumentos de la libertad. Poder, Estado y salvación», en *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político* (J. Muñoz y P. López Álvarez, editores), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 360.

condición disuelta, *soluta*, que permite la atribución de un valor ético irrenunciable a una vida incurablemente *condicionada*.

No insistiremos ya en estos conceptos. Nos limitaremos a extraer de ellos algunas anotaciones finales, que sondan su poder de interpelación en el espacio cívico-político. No se trata, en cualquier caso, de una línea que el propio Trías no haya transitado, de una manera más que programática. Es interesante, en este sentido, tomar pie en el que es sin duda uno de los libros más sugerentes del autor, *La aventura filosófica*, en concreto el capítulo titulado «La política y su sombra». En él, Trías avanza importantes elementos para pensar el encarnamiento práctico e institucional de los presupuestos de la ética del límite. Habiendo trazado ya la naturaleza del imperativo ético y las implicaciones de las nociones de deber y vida buena, se hace indispensable abrir la investigación acerca del tipo de proposición que haría posible *enlazar* la normatividad ética con la serie de las situaciones fácticas de la existencia conjunta de los hombres. Una proposición, por tanto, «que permitiría cierto “descenso” metódico desde el “deber” y cierto “ascenso” metódico desde el “ser”» y «abriría un espacio o dimensión del mundo en el cual éste se daría representación y configuración lingüística: una dimensión en la cual el “mundo” permitiría el encuentro *en la diferencia* (el gozne) entre la trascendencia y la inmanencia». Pues bien, esta proposición es

*la proposición jurídica*, la que tiene por precaria, vulnerable, frágil y asintótica aspiración el Ajuste, es decir, lo Justo, la Justicia. La dimensión que abre en el mundo dicha dimensión es la dimensión es la dimensión jurídico-legal, *el mundo del derecho*.<sup>53</sup>

El desarrollo de esta idea inicial se mantiene dentro de los elementos nucleares del planteamiento de Trías –finitud, mediación, ajuste–, en los que toma cuerpo ahora una propuesta de especialísima relevancia: la *consideración del derecho bajo la forma del límite*. A partir del estudio de las nociones de deseo y poder, y de la idea de «exceso» a ellas asociada, el sentido de esta posición puede enunciarse así:

La única manera de poner coto y límite a esa desmesura del deseo (homicida) y del poder (criminal), el único camino o método por donde transitar, como a través de una frágil maroma, entre el exceso de poder (despotismo, tiranía, totalitarismo) y el exceso de deseo (homicidio) es el que traza el gozne o la bisagra misma en la cual las dos dimensiones, la cotidiana y la pública, se anudan o se dan cita en su diferencia: ese *gozne*, ese *límite* es la *dimensión legal*, verdadera *tercera dimensión*: el mundo del derecho.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 136.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 143.

La importancia que esta serie de consideraciones atribuye a lo jurídico no puede minimizarse. Así lo corroboran, de hecho, las palabras de Triás, quien expone con claridad que el imperio de la ley y el derecho «define el *mundo mismo* en su medida justa», de tal modo que el fronterizo se alza a su condición «en tanto adecúa su ser con ese límite que el derecho y la ley definen». En este sentido, puede establecerse igualmente que si la filosofía tiene por objeto el límite como límite, «entonces esta dimensión jurídica es especialmente estimulante para la reflexión del *logos* sobre sí, ya que ella define precisamente ese límite como límite en su modo de mostrarse y aparecer, *como límite del mundo en tanto que límite mismo*»<sup>55</sup>. La reflexión jurídica puede comparecer ya como lógica continuación de los principios de la ética del límite: a la consideración del sujeto como mediación y a la construcción de la noción de persona como sustrato ético esencial se añade ahora la necesaria concreción, en el ámbito de la acción colectiva, de la *medida pública* de la persona. Lo jurídico no aparece, por tanto, como un ámbito extraño a la subjetividad libre, sino como aquel espacio en el cual su valor queda *enmarcado*, adquiriendo verdadera sustancialidad. Ahora bien: con ello, la filosofía de Triás incide en el punto preciso en el que descansan los procesos de racionalización jurídica y el establecimiento histórico mismo del Estado de derecho: la determinación de los legítimos *límites del poder* que puede ejercerse sobre los sujetos. Así lo ha elaborado un intérprete como Ferrajoli: «el Estado moderno nació históricamente como Estado de derecho mucho antes que como Estado democrático, como monarquía constitucional y no como democracia representativa. El núcleo esencial de las primeras cartas fundamentales está formado por reglas sobre los límites del poder y no sobre su fuente o sus formas de ejercicio. Pero también axiológicamente la limitación legal del poder soberano precede a su fundamentación democrático-representativa. La primera regla de todo pacto constitucional sobre la convivencia civil no es, en efecto, que se debe decidir sobre todo por mayoría, sino que no se puede decidir sobre todo, ni siquiera por mayoría. Ninguna mayoría puede decidir la supresión de una minoría o de un solo ciudadano [...] En este aspecto el Estado de derecho, entendido como sistema de límites sustanciales impuestos legalmente a los poderes públicos en garantía de los derechos fundamentales, se contrapone al Estado absoluto, sea autocrático o democrático»<sup>56</sup>. Transitando con firmeza esta senda, los desarrollos y categorías de la filosofía del límite no sólo entroncan con las más sólidas líneas de legitimación de los derechos y garantías fundamentales, sino que consolidan su compromiso con las exigencias políticas de la existencia humana, desggranando

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>56</sup> Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 858-859.

elementos de crítica de las desviaciones jurídicas<sup>57</sup> y presentando los fundamentos para una «política del límite» ajena a la «doble desmesura» del totalitarismo y la *Realpolitik*.<sup>58</sup>

Sin poder ya demorarnos en estas consideraciones, creemos imprescindible sin embargo enfatizar su trascendencia. Ha de destacarse, así, que la traslación de la noción de límite al campo de la reflexión político-jurídica es tan relevante como para corregir las evidentes dificultades que arrastran en este campo otras propuestas filosóficas afines. El uso que, en este sentido, hace Nietzsche de las categorías de finitud y poder (vertidas en la noción de *fuertza finita*, esencial en la formulación de la doctrina del eterno retorno) posee una fortísima virtualidad *crítica*, que le permite mostrar genealógicamente el vínculo entre lo más noble (valor) y lo más bajo (pulsión) y negar con ello la legitimidad de los órdenes morales absolutos. Ahora bien, esta crítica no se complementa con la evaluación de los diversos usos públicos del poder ni permite afrontar la cuestión en torno a las restricciones legítimas de la voluntad de dominio: pretende, muy al contrario, bloquear la interposición de límites normativos –en virtud de figuras como la «ley» o la «persona»– al libre ejercicio de la voluntad, y enfrentarse a la pretensión ética de igualar normativamente lo que es fácticamente desigual. La atención a un *derecho de la vida*<sup>59</sup> previo y superior a cualquier ordenamiento jurídico positivo conduce a Nietzsche a ver en la noción misma de «igualdad de derechos», en cuya defensa convergen el socialismo, el liberalismo y el cristianismo, el elemento esencial de la degeneración y la falta de vigor de la cultura europea, que veta el cumplimiento de la más justa exigencia de la vida –la hegemonía de lo superior y el sometimiento de lo inferior: que ejerza el dominio quien posea la *magnitud* para ello<sup>60</sup>– y detiene con ello la posibilidad de la verdadera salud humana. Al margen del compromiso real que el pensamiento de Nietzsche guardase con los órdenes sociales de cuño jerárquico, belicista y aristocratizante<sup>61</sup>, lo cierto es que el primado *moral* de la autocontención y la construcción de sí –propio del hombre «creador de ley»– no termina de constituir un espacio verdaderamente *político*, en el que habría de superar la atención

<sup>57</sup> Desviaciones que se remiten a la «inclinación de la proposición jurídica hacia la desmesura y desajuste de la trascendencia o la inmanencia: en el primer caso (formalismo) se contempla el mundo del derecho como una pura ciencia formal jurídica flotante encima de todo contenido material (cotidiano o público, político o socioeconómico). En el segundo caso (contenidismo) se hace de lo jurídico la pura y simple expresión de contenidos que se liberan en su pura presentación: contenidos inmanentes al cerco del deseo o del poder, al escenario cotidiano o público» (*La aventura filosófica*, pp. 149-150).

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 153.

<sup>59</sup> Cfr. José Emilio Esteban, «El aristocratismo político de Nietzsche», en *Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano* (edición de Alfonso Moraleja), Cuaderno Gris, n.º 5, 2001, pp. 83-201. Puede verse igualmente el capítulo «Demofobia, después de 1848» del espléndido libro de Antoni Doménech *El eclipse de la fraternidad* (Barcelona, Crítica, 2004, pp. 23-43).

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, IX, § 258 (Madrid, Alianza, 1972, trad. de A. Sánchez Pascual, p. 233). Igualmente, Así habló Zaratustra (Madrid, Alianza, p. 153): «a mí la justicia me dice así: “los hombres no son iguales”».

<sup>61</sup> Pueden verse, en este sentido, *Genealogía de la moral* (Madrid, Alianza, 1972, trad. de A. Sánchez Pascual), II: «Quien puede mandar, quien por naturaleza es “señor”, quien aparece despótico en obras y gestos –¿qué tiene él que ver con contratos! [...] Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado por toda la eternidad, en la “obra”, lo mismo que la madre en su hijo». Cfr. igualmente *Más allá del bien y del mal*, IX («Qué es aristocrático»), así como *Fragmentos póstumos* (KSA, XII), 2[57].

al desarrollo de la potencia individual y regular los intercambios de fuerza que se establecen *entre* los sujetos. La cruda fisiología nietzscheana del poder, tan afín al materialismo de los siglos XVIII y XIX y a sus exploraciones de la noción de *energía*<sup>62</sup>, renuncia a aquellos elementos que le permitirían pensar contra el desequilibrio fáctico de poder y sustentar positivamente la necesidad del sistema jurídico, y contradice con ello el principio esencial de la práctica política moderna, muy anterior a la pretensión democrática misma<sup>63</sup>.

Si Nietzsche emplea la finitud para combatir el límite, en un modelo que, por lo demás, no oculta lo *inhóspito* de su propuesta, la filosofía de Trías dispone los elementos de modo que la reflexión en torno a la finitud permita establecer diferencias plausibles y reconocibles entre política y barbarie. Dando un paso más allá del programa deconstructivo nietzscheano, el objetivo de la reflexión no es ya tanto desenmascarar la irremediable finitud de lo absoluto cuanto iniciar la edificación de lo inmanente. Asumir el límite como tal límite –superando definitivamente la contraposición entre esencia y apariencia– exige superar el momento de la *desvalorización* para avanzar hacia un ejercicio de juicio y evaluación que, justamente porque no hay un mundo *otro*, ha de poder establecer diferencias *internas* al cerco limítrofe. A ello corresponde la aparición de la noción de derecho, introducida en el escenario de la reflexión por el mismo movimiento por el cual el mundo queda puesto como dotado de sentido práctico: su realidad responde al proceso de elaboración y consolidación de *artefactos* jurídicos y legales que resignifican las determinaciones originales del territorio, instituyendo una red de valores y bienes en virtud de los cuales el trato con determinadas realidades naturales –el cuerpo y sus superficies– es sometido a los criterios normativos de la dignidad y la indignidad. Precisamente porque el límite (la mediación, el *alzado*) es ya el horizonte de toda experiencia, podemos conceder que las ideas de persona y derechos son *en realidad* aquello que Nietzsche les reprocha, esto es, el resultado de una enajenación y una negación de las condiciones inmediatas de la vida, reconociendo al mismo tiempo que tal es el *único espacio* en el que el hombre instaura su diferencia y se hace digno de ella. Con la asunción del mundo mismo como resultado de la habilitación de un exilio podemos dar por clausurada toda instancia desde la cual las categorías –ciertamente *no naturales*– por las que los hombres se reconocen como iguales aparecen como *menos reales* que lo natural mismo.

Profundizando en su lectura afirmativa del límite, Trías puede esquivar el punto que en Nietzsche imposibilitaba la política y eludir igualmente su inversión en el horizonte de la

<sup>62</sup> Cfr., por ejemplo, *Genealogía de la moral*, I, 13: «un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje, el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto” [...] Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo».

<sup>63</sup> Cfr. la célebre consideración de un autor considerablemente distante del ideal democrático, Montesquieu (*Del espíritu de las leyes*, XI, 4): «la libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder. [...] La misma virtud necesita límites [...] El poder ha de frenar al poder».



*Gelassenheit* heideggeriana: más allá del anhelo de *desprenderse* de la voluntad de poder a través de una anulación del querer, la posibilidad de la política viene dada por el esfuerzo de pensar el poder bajo la forma del límite<sup>64</sup>. Es esta misma disposición, finalmente, la que sirve a Trías para corregir un distanciamiento con respecto a las dimensiones jurídicas de la razón práctica que ha llegado a ser característico en pensadores próximos a la tradición nietzscheano-heideggeriana, de Foucault a Derrida, cuyos análisis de la racionalidad política contemporánea han tendido a sustentar la posibilidad de la subversión no tanto en una crítica de la ley cuanto en una superación del derecho mismo. Si estas consideraciones, fuertemente deudoras del mesianismo de Benjamín<sup>65</sup>, sitúan la posibilidad de la justicia en un *afuera* con respecto a la determinación institucional de lo jurídico, la filosofía del límite, en virtud de sus principios rectores, acoge la pretensión del derecho como elemento imprescindible de la habilitación de un mundo que carece de un sentido inmediato. Y apunta con ello en una dirección esencial: la indisponibilidad de la justicia, su naturaleza finalmente irrealizable, no puede eximir del esfuerzo por su concreción y reglamentación, pues tal es *exactamente* la forma en la cual lo justo puede hacerse presente en un ser que es *ser del límite*. La asunción de la justicia como una «experiencia de lo imposible»<sup>66</sup>, por decirlo con Derrida, no obliga a compartir el ideal de «una justicia sin derecho»<sup>67</sup> ni muestra la superfluidad del código, sino que, muy al contrario, hace patente su necesidad: si bien ninguna determinación jurídica agota el contenido de la justicia —¿cómo *podría*, tratándose de un ajuste entre partes?—, no cabe pensar en una justicia *indeterminada*. En este sentido, no debe olvidarse que la distinción entre las nociones de «poder» y «dominación», que tanto ocupó al último Foucault<sup>68</sup>, es posible sólo en virtud de la propuesta de un *límite* a las acciones legítimas que pueden ejercerse sobre un cuerpo, y ha podido por ello ser consecuentemente explorada por Trías en una línea de pensamiento que une *Meditación sobre el poder* (1977)<sup>69</sup> y *El hilo de la verdad* (2004)<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> *La aventura filosófica*, p. 152, nota.

<sup>65</sup> Explícitamente en el caso de Derrida: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997. Sobre W. Benjamín, cfr. Jacobo Muñoz, «La mirada del ángel. Mesianismo e historia en W. Benjamín», en *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, Antonio Machado / Mínimo tránsito, 2002, pp. 155-173.

<sup>66</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 39.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>68</sup> Cfr., por ejemplo, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», entrevista de 1984 publicada en *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, y recogida en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona, Paidós, 1999, a cargo de Ángel Gabilondo), edición por la cual citamos. Especialmente pp. 395, 405 y 412: «no puede haber sociedad sin relaciones de poder [...] El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación».

<sup>69</sup> «El verdadero poder no incorpora lo otro a partir de una identidad previa afirmada como propia, sino que deja en libertad la alteridad, alcanzando, mediante ese cuidado por la ajena libertad, comunidad con el otro en tanto que otro» (*Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 93).

<sup>70</sup> «La filosofía del límite es una filosofía crítica; discierne el *poder recreador*, fundado en el tema (*ser del límite*) y sus variaciones (en las que se va *creando* y *recreando*) del *poder de dominación* que insiste en su monótona conjugación de los verbos mandar obedecer» (*El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004, p. 150).

Con esta posición, la filosofía del límite puede enlazar con las pretensiones de la más sólida tradición ilustrada, potenciando su contenido autocrítico y moderando el dogmatismo que ha acompañado a sus realizaciones políticas y jurídicas<sup>71</sup>. En la medida en que hace suya la pretensión de incondicionalidad con la que lo ético –el *deber*– irrumpe en el cerco fronterizo, y comprende la naturaleza de lo jurídico bajo la forma de un «arte de lo posible», la filosofía del límite establece que lo incondicional no es *la ley misma*, sino su *fundamento ético*, esto es, el individuo corpóreo elevado a condición de sujeto de derechos. En otras palabras: el reconocimiento del carácter incuestionablemente válido de las bases éticas del derecho no se traduce en el ideal de una fundamentación absoluta del orden jurídico, sino en una atención permanente a los medios de su defensa en un contexto de determinaciones históricas, sociales y políticas. Con ello, la ética del límite previene contra el formalismo latente en los modelos de racionalidad comunicativa desarrollados en las últimas décadas: la acentuación del plano territorial y de la materialidad del mundo humano impide arrancar al sujeto de su posición mundana y mantiene la concreción de la categoría de ciudadanía. Pensar la ciudadanía desde el punto de vista del límite obliga a conservar el enlace de los derechos con el campo de la existencia fáctica de los individuos, en el que las diferencias materiales entre los sujetos –relativas a la posesión de bienes, cultura e información– distorsionan la igualdad formal del enfrentamiento racional entre los hablantes.

Es seguramente innecesario incidir en el poder de interpretación que atesoran estas categorías en un momento político cuyo perfil no es otro que la del debilitamiento del revestimiento jurídico de los cuerpos humanos y la consolidación de inmensas áreas geográficas y políticas de desposesión y exclusión. Lo que día a día se nos hace presente, con la velada visibilidad de lo banal, es la innombrada multitud de los que se mueven más allá del límite, en el lugar sin fronteras en el que el sujeto carece de elementos para soportar el asedio de un poder infinito: cuerpos políticamente *no delimitados* y, por tanto, *indefensos*, arrasados por la expropiación de las condiciones de su subsistencia y expuestos a la más desnuda vulnerabilidad: la del hambre, la enfermedad, la explotación, el *uso*. Así lo ha visto Agamben, dispuesto a alumbrar la racionalidad política contemporánea desde la imagen del campo de concentración, el *Lager*, y la figura del *refugiado*, el residente privado de toda condición de ciudadanía: «en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizá la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y [...] la única categoría

---

<sup>71</sup> Cfr., en esta dirección, *Ética y condición humana*, p. 156, donde el criterio ético fronterizo es presentado, «frente a la doble marea del relativismo ético (multi-culturales) y el nihilismo metafísico (sistemática aniquilación de cualquier pauta o criterio de discernimiento epistemológico, ético o estético)», como «un criterio *racional*, heredero de la vieja aspiración ilustrada respecto a la razón, pero que modifica sustancialmente el angosto legado de esa tradición ilustrada, en cierto modo avejentado y agotado [...] La razón fronteriza se reconoce heredera del viejo proyecto de razón procedente de la Ilustración. Es, de suyo, la razón ilustrada misma, sólo que en la versión que puede corresponderle hoy».

en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir»<sup>72</sup>. Su propuesta merece ser pensada con detenimiento, no sólo por la precisión de su diagnóstico —que muestra en su crudeza la serie de restricciones fácticas al ideal de los derechos del hombre— sino por la determinación con la que promueve una nueva política que habrá de sustentarse en categorías diferentes a las de «ciudadanía», «libertad», «democracia» o «Estado de derecho», definitivamente despojadas de significación. En cualquier caso, y al margen del potencial que pueda albergar la idea de una comunidad de singularidades, ajena a cualquier vínculo identitario, el agotamiento teórico y práctico de aquellos conceptos está lejos de poder admitirse. Más aún en un momento en el que son principios como los citados, y otros asociados a ellos, los que siguen alentando en gran medida la resistencia social contemporánea y los que, al mismo tiempo y por ello, más directamente sufren los intentos del poder económico (y de los propios Estados-nación) por reducirlos a mera apariencia legal. La voz de Trías, en este sentido, parece apuntar al corazón político del presente al problematizar no tanto los cánones esenciales de la política moderna cuanto su posible supervivencia frente a la expansión de los imperativos sistémicos del capitalismo. Es de nuevo en *Los límites del mundo* donde se refrenda el impulso crítico que anida en su filosofía:

La recaída moderna en la inhumanidad, sea bajo la modalidad “burguesa” de un principio de libertad que gobierna desde el poder (pero sin justicia) o bajo la modalidad “social” de un principio de justicia que gobierna desde el poder (pero sin libertad), esa doble *sombra* que constituye el salvajismo (económico; propio de la *sociedad incivil*) y la barbarie (política; propia del moderno Leviatán con rostro no humano) se caracteriza por un doble modo de abstraer y vaciar de toda sustancia ese concepto propio y pertinente de territorio. El territorio, concebido como *territorio humano*, es físico-metafísico, es tierra del hombre o *ciudad*, es humus telúrico de valores, usos, instituciones y expresiones simbólicas en las cuales se da cauce ejecutivo a los principios éticos (y estéticos) superiores. Pero en tanto la desatada libertad (económica, sin justicia) se impone sobre la sociedad y su territorio, convierte a aquélla y a éste en *materia prima* al servicio del movimiento autónomo de las fuerzas económicas que entonces se desencadenan. Desde luego rompe la burguesía, en su revolución, toda frontera, como genialmente narró Marx en el *Manifiesto comunista*, desacralizando y desmitificando la idea misma de tierra, patria, ciudad, pero al duro precio de una general desertización de toda tierra, convertida en *materia prima*. En este sentido el capital salvaje es siempre personificación de la terrible figura del *despoblador*.<sup>73</sup>

Nada mejor que este texto para cerrar nuestro tránsito por la dimensión práctica de razón fronteriza. Sólo porque se ha visto en el límite la naturaleza misma del ser, sólo porque se ha

<sup>72</sup> G. Agamben, «Más allá de los derechos del hombre», en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 21.

<sup>73</sup> *Los límites del mundo*, pp. 185-86.

definido el valor de la existencia humana por su capacidad de erigir –material y lingüísticamente– un mundo, sólo por ello puede trazarse un dictamen tan certero sobre la naturaleza última del capitalismo: una fuerza de *despoblación* que deja en suspenso el conjunto de los enlaces sobre la que se sustentaba la posibilidad de la ciudad y sus figuras, allanando los pliegues del mundo y reduciéndolo a un conjunto de *cosas entre cosas*, sometidas universalmente y por igual al ciclo de la producción y el consumo. La atribución al orden político contemporáneo del poder de «desertización» recupera y renueva el estudio marxiano de la acumulación originaria<sup>74</sup>, que estudiaba la operación de desvinculación –con respecto a la propiedad de la tierra y, en general, de los medios de subsistencia– que es condición previa para la creación de una fuerza de trabajo a la altura de las necesidades productivas del capital, y muestra las tensiones que se producen entre los progresos civilizatorios, esencialmente *limitadores*, y las pretensiones de acción *ilimitada* – liberalizada– de los procesos de reproducción del capitalismo.

En su uso práctico, la noción de límite ofrece así elementos para pensar el imparable desplazamiento del poder de decisión social desde el campo político-institucional hacia la síntesis de mercado y tecnología que compone la actual racionalidad económica –desplazamiento que apunta, finalmente, a la *superfluidad* de la instancia política–. Pero ayuda igualmente a comprender el hecho de que la resistencia al orden capitalista adopte tan insistentemente los rasgos del nacionalismo, el indigenismo o el fundamentalismo religioso (que llevan a su más desmedida expresión la necesidad de conservar un mundo propio). En este contexto, el pensamiento de Trías apunta no tanto a una sustitución de las categorías ilustradas de crítica e interpretación del presente como a una profundización en sus exigencias y a un detenido análisis del modo en el que pueden constituir *efectivamente* sociedad: en esa dirección se mueve la defensa del peso político del Estado frente a la exacerbación de la identidades comunitarias y a la autonomización transnacional de los flujos del capital<sup>75</sup>. Ocupando con determinación el espacio que media entre la imposición de un mundo y la suspensión de sus condiciones de posibilidad, la filosofía del límite puede conservar el poderoso sentido crítico de nociones como *libertad* y *justicia* al tiempo que vigila los procesos sociales y económicos que amenazan con vaciarlas de sentido.

\* \* \*

---

<sup>74</sup> «¿A qué tiende la *acumulación originaria del capital*, es decir, su génesis histórica? Cuando no se limita a convertir directamente al esclavo y al siervo de la gleba en obrero asalariado, determinando por tanto un simple *cambio de forma*, la acumulación originaria significa pura y exclusivamente la *expropiación del productor directo*, o lo que es lo mismo, la *destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo*», K. Marx, *El Capital*, I, XXIV (México, FCE, 1946, p. 647).

<sup>75</sup> Cfr. en este sentido «Entre el casino global y el santuario local» [1998], recogido en *Pensar en público*, Barcelona, Destino, 2001, pp. 134 ss.

Debemos concluir. Las anotaciones que preceden no son sino trazos que toman pie en la filosofía del límite para acentuar algunos de sus centros de interés, particularmente la resonancia materialista de la noción del límite y los resultados prácticos del desarrollo de la razón fronteriza. A la luz de esta interpretación, la filosofía de Trías se muestra como un sistema capaz de profundizar en la idea de la inconclusividad del mundo –cuya idea es accesible sólo en virtud del enfrentamiento y la mediación entre sus partes– y de acoger una larga tradición crítica que, reconociendo la imposibilidad de una perspectiva absoluta de valor, sitúa en la propia condición humana –terrenalmente fundada; asumida y no dada; común y, por ello, anónima– el sustrato de las normas éticas y la condición de validez de los órdenes jurídicos.

Privados de una perspectiva infinita, la concepción afirmativa del límite nos permite conservar una irrenunciable firmeza ética: si bien nuestras disposiciones carecen de validez más allá de la franja de luz que nos permite reconocernos, muestran la única manera de habitar sin nostalgia el carácter insalvablemente finito de nuestra condición. A ello podríamos, de hecho, reconducir finalmente el eje de nuestra reflexión: sólo por el límite queda *puesto* el mundo, sólo por el límite de las acciones sobre los cuerpos queda *instituida* la ciudad. Si el valor de un pensamiento se cifra, finalmente, en su capacidad de salir de sí mismo, de interpelar y resultar interpelado en su trato con los contenidos concretos de cada época, el modelo teórico de Trías merece con certeza una seria consideración.

*La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*, edición de Jacobo Muñoz y Francisco José Martín. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Contenidos:

Introducción

**Jacobo Muñoz / Francisco José Martín**

Modernidad y límite. Apuntes para una contextualización intelectual

**Francisco José Martín**

*Sobre el límite*. En diálogo con Eugenio Trías

**Vincenzo Vitiello**

*Experimentum Mundi* (Nota sobre la ontología trágica de Eugenio Trías)

**Jacobo Muñoz**

La luz del límite, la sombra de Hegel. Una confrontación

**Manuel Barrios Casares**

*Desde la fundación de la ciudad*. Exploración en la Ciudad Fronteriza

**Patxi Lancers**

La filosofía del límite como filosofía de nuestro tiempo. El debate con la postmodernidad

**José Manuel Martínez Pulet**

Conversación con el pensamiento de Trías

**Luis Ferrero Carracedo**

Piel afuera, ciudad adentro. Anotaciones sobre la ética del límite

**Pablo López Álvarez**

La ética del límite

**Juliana González Valenzuela**

Funámbulos del espíritu

**Germán Cano**

Piedras desechadas. Pensar con la estética del límite

**Domingo Hernández Sánchez**

La música en la obra de E. Trías

**Eustaquio Barjau**

Diálogo con Eugenio Trías

**Jacobo Muñoz, Francisco José Martín**

Bibliografía